Humanidades - Ciencias Sociales
Investigación

Sujeto y modos de subjetivación*

Giaccaglia, Mirta A.**; Méndez, Ma. Laura**; Ramírez, Alejandro**; Santa María, Silvia**; Cabrera, Patricia**; Barzola, Paola**; Maldonado, Martín**

Resumen
Atravesamos un tiempo de rupturas y cambios que nos enfrenta al desafío de tener que elaborar nuevas categorías para pensar un mundo que ha devenido irremediablemente otro. Dentro de este horizonte teórico es necesario volver a reflexionar acerca de la subjetividad en relación a la política, y por lo tanto a la ética. Nos proponemos realizar una genealogía y a la vez deconstrucción de la categoría moderna de sujeto, poniendo de manifiesto el eclipse de la misma dentro del pensamiento filosófico de la segunda mitad del siglo XX, ya anticipado por los pensadores de la sospecha. No se trata de la celebración de la disolución del sujeto ni de su retorno, sino de reencontrar una subjetividad que se reconozca *allí donde se hace visible la intemperie* (ante el desafío de tener que aprender a convivir con la contingencia y la ambigüedad) y permita la reformulación de un proyecto emancipatorio frente al fracaso de la globalización neoliberal para construir una sociedad justa y solidaria.

Palabras clave: filosofía, sujeto, política, identidad, comunidad

*) Artículo derivado del PID UNER Nº 3088, Directora: Lic. Mirta A. Giacaglia; Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Entre Ríos –UNER-, Paraná (Argentina); recibido en mayo 2008, admitido en febrero 2009.
) Facultad de Ciencias de la Educación, UNER, Paraná (Argentina). **mirtag@gigared.com

Humanities - Social Sciences
Research

Subject and Modes of Subjectivation*

Giaccaglia, Mirta A.**; Méndez, Ma. Laura**; Ramírez, Alejandro**; Santa María, Silvia**; Cabrera, Patricia**; Barzola, Paola**; Maldonado, Martín**

Abstract
These times of breakups and changes challenge us to elaborate new categories in order to think a world which has become irremediably another one. Within this theoretical horizon, giving a new thought to subjectivity in relation to politics and therefore ethics becomes necessary. We intend to carry out a genealogy and, at the same time, a deconstruction of the modern category of subject, making evident the eclipse inside the philosophical thinking of the second half of the XX century, as already anticipated by the "thinkers of suspicion". It is not about neither celebrating subject dissolution nor its return but rather about finding again a subjectivity able to recognize itself where an unsheltered space becomes visible, confronting the challenge of learning to coexist with contingency and ambiguity and thus allowing us to reformulate one emancipated project confronting the failure of the neoliberal globalization, to build a more fair and generous society.

Key words: filosophy, subject , politics, identity, community

*) Paper derived from the results of the research project UNER Nº 3088, Directed by Prof. Mirta A. Giacaglia; Faculty of Educational Sciences, National University of Entre Rios (UNER), Paraná (Argentina); submitted in May 2008, admitted in February 2009.
) Faculty of Educational Sciences, UNER, Paraná (Argentina). **mirtag@gigared.com

Se buscaba hacer despertar el sentimiento de la soberanía del hombre, mostrando su nacimiento divino: esto se convirtió ahora en un camino prohibido; pues a la puerta del hombre está el mono.
Nietzsche, 1956, parág.49

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre: una cuerda tendida sobre el abismo.
Nietzsche, 1969:14

I. Introducción

Nos proponemos realizar algunas reflexiones acerca de la categoría de sujeto desde una mirada genealógica y en relación a la constitución de las subjetividades en el horizonte actual. La perspectiva genealógica implica indagar las raíces de una invención que en cierto momento apareció sedimentada, cristalizada, para dar cuenta del proceso contingente y azaroso de institución de una *voluntad de verdad* (verdad que es siempre precaria, provisoria y parcial) a partir de ciertas relaciones de fuerza.

¿Cómo es que llega el hombre en nuestra cultura a convertirse en "sujeto"? ¿Por qué la idea de "sujeto" se vuelve equivalente a "yo"? ¿De qué modo se comienza a quebrar esta idea a partir de la segunda mitad del siglo XIX? ¿Cuáles son los devenires de las distintas formas de subjetivación en las condiciones actuales? Estas preguntas guiarán el presente trabajo; trataremos de ir encontrando respuestas a las mismas indagando lo que acerca de estos interrogantes pensaron algunos filósofos dentro del escenario trazado por sus condiciones históricas, y analizaremos luego algunos procesos de subjetivación que se producen a partir de las transformaciones políticas, sociales y tecnológicas que atraviesan las sociedades contemporáneas.

II. El nacimiento de la categoría de sujeto

La moderna metafísica de la subjetividad se sustentaba en la relación

sujeto– objeto, pero dándoles a estos conceptos un significado diferente al que los vocablos tenían en la Edad Media. Descartes lleva adelante ese desplazamiento significativo que marca el surgimiento de la idea de hombre como sujeto y el inicio de la filosofía moderna.

> “Dentro de la historia de la época moderna y como historia de la humanidad moderna, el hombre intenta desde sí, en todas partes y en toda ocasión, ponerse a sí mismo en posición dominante como centro y como medida, es decir intenta llevar a cabo su aseguramiento. Para ello es necesario que se asegure cada vez más de sus propias capacidades y medios de dominación, y los tenga siempre preparados para una disponibilidad inmediata”.
>
> (**Heidegger**, 2000:122)

Descartes inaugura la filosofía moderna e inicia la metafísica de la subjetividad al dar una respuesta a la pregunta metafísica por el ser de los entes partiendo del sujeto, en tanto el sujeto es el fundamento de los objetos. De este modo, podemos afirmar que las *Meditaciones Metafísicas* constituyen la primera obra de la metafísica de la subjetividad. El gesto de autonomía cartesiano, que afirma que el único *subjectum* es el yo (yo substancial), funda un nuevo paradigma punto de partida de la filosofía moderna, que se desarrollará luego en dos líneas centrales: el empirismo inglés y la filosofía continental. “Lo decisivo (en la Edad Moderna) no es que el hombre se libertara de suyo de las ataduras anteriores, sino que se transforma absolutamente la esencia del hombre, al convertir a éste en sujeto” (**Heidegger**, 1960:78).

El paso a la Modernidad, entonces, no significó la sustitución de una imagen del mundo medieval por una moderna, sino el hecho de que el mundo se convierte en imagen, existe en tanto es representado por un sujeto: el acontecimiento fundamental de la modernidad es la conquista del mundo como imagen construida por el hombre. El descubrimiento de la subjetividad, al inaugurar un modo radicalmente nuevo de concebir al hombre y la naturaleza, inicia un profundo viraje en la historia.

Al mismo tiempo, el proyecto de matematización de la naturaleza

propio de la ciencia moderna expresa el proyecto de esa racionalidad que no depende de ninguna otra cosa más que de lo que ella misma se pone como fundamento de su saber. Este sujeto cartesiano autofundado es correlativo a la voluntad de autofundación de la ciencia moderna, en tanto el objeto de la física es un cuerpo concebido en la mente del hombre.

En la modernidad se unen la idea cristiana de fundamento y la de razón, que viene de los griegos, pero el lugar del fundamento ya no lo ocupa Dios sino el hombre, quien se transforma en *sub-iectum,* es decir, lo que está yectado a la base. Esta categoría de sujeto supone siempre la de objeto: *ob-iectum*, lo que está frente a. La concepción moderna de subjetividad implica también la de interioridad, en tanto la conciencia nace como ámbito donde lo otro, es decir, la exterioridad, es traído como representación (en el teatro de la conciencia); es presentado y puede ser conocido y juzgado. El punto de vista de la conciencia organiza el mundo. Dado que el objeto es lo que el sujeto determina como tal, la ciencia moderna crea su objeto, lo mide, calcula, legisla acerca del mismo y predice. Al convertir lo que acontece en objeto, el sujeto construye en su interioridad un saber que le otorga poder sobre la naturaleza y los otros hombres. El conocimiento da al hombre dominio sobre la naturaleza y sobre los mismos hombres, pretensión que realiza mediante la tecnología. En tanto el sujeto es capaz de descifrar el mundo puede en consecuencia dominarlo. La representación es una forma de apropiación. El sujeto se diferencia del mundo, lo otro de sí, en cuanto él es el único que es libre, dado que puede separarse de la cadena causal y de la determinación natural, tiene la posibilidad de conocer la necesidad y formularla a través de leyes. Esa libertad que se ejerce en el ámbito de la interioridad en la acción moral, se manifiesta hacia el exterior en la capacidad de apropiación, mediante el trazado de límites que permiten organizar el caos, y convertir lo que Dios dio a todos en propiedad de unos pocos, es decir, pasar de la propiedad común a la apropiación privada. (**Locke**, 1969) La tierra deja de ser fuente de poder y pasa a ser fuente de riqueza, por tanto tiene legítimos derechos sobre ella quien la explota y la hace producir. A partir del humanismo renacentista el hombre realiza sus fines a través del trabajo, apoderándose de la naturaleza convertida en taller, en

una sociedad que se funda en relaciones contractuales entre individuos jurídicamente libres e iguales. Como vemos, este sujeto que se afirma en el ejercicio de la apropiación es inseparable del orden del mercado, expresión de este orden burgués y del individualismo posesivo de esta subjetividad moderna que se vuelve propietaria de sí, de la naturaleza y del trabajo de los otros, delimitando el terreno de lo propio y lo ajeno, este último como lo otro que aparece como extrañeza y amenaza. La gran paradoja del mercado, forma fenoménica de desarrollo del sujeto moderno, radica en que, basándose en la ley de equivalencia, produce la máxima desigualdad.

Los propietarios privados, a fin de proteger sus derechos y evitar la muerte, pactan entre sí y delegan el derecho de defenderse y castigar en una autoridad. El sujeto ordena la sociedad y legitima el Estado. Surge así el estado-nación cuya soberanía se funda en las fronteras fijas, la exclusión del otro y la pureza étnica; su función consiste en la defensa de la propiedad. El estado-nación deviene, entonces, una máquina que produce otros, delimita un territorio, crea diferencia racial y regula los flujos migratorios.

La subjetividad moderna piensa al otro sometiéndolo a los propios modelos de identidad (reduciendo así la alteridad a la mismidad) o excluyéndolo. Desde esta perspectiva eurocéntrica, la diferencia es reducida a los parámetros de lo propio, dado que los hombres, seres racionales, nacen todos libres e iguales, pero la igualdad es pensada en términos de identidad: se es igual en tanto, o potencialmente, europeo, blanco y cristiano. Toda la historia del sujeto moderno y su proyecto de producción capitalista y expansión colonial es un intento de reducir la alteridad a la mismidad. Pero el otro está ahí, antes de cualquier posibilidad de constitución de la conciencia.

¿Por qué la burguesía necesitó pensar al hombre como sujeto libre, racional, autónomo? Porque al pasar de un orden dado por Dios a un orden producido, el hombre -que ocupa el lugar de la divinidad- debe organizar el mundo, conocer sus leyes y construir sentidos, ya no desde la trascendencia sino desde la inmanencia. Ese sujeto es unidad interior, propietario de sus atributos y de una identidad fija, que se relaciona con el otro como exterioridad que también, como la naturaleza, puede ser conocida y dominada.

Desde el punto de vista político, la cultura occidental moderna se articula sobre la idea de estado-nación, y las nociones de patria, tierra, raza o sangre son datos de la misma que la determinan antropológicamente, en tanto cultura de territorio, frontera, ley. El sujeto se define, en consecuencia, por su pertenencia a un suelo y a la sangre (causas tradicionales del derecho de ciudadanía), más allá de los cuales la ley ya no funciona, y aparece lo extraño, lo bárbaro, lo otro, que en tanto tal debe ser asimilado o destruido.

Pero como bien cabe señalar, esta concepción moderna de sujeto entraña una profunda contradicción, cuyos efectos denunciará el pensamiento crítico (posestructuralista y posmoderno) a fines del siglo XX: "...el sujeto de la Modernidad, el que cree tener un punto de vista semejante a la perspectiva de Dios, es decir externo al mundo, absoluto y universal, aquel que se separa de la naturaleza para dominarla, aquel que hace del saber un poder, es el mismo que no puede dar cuenta de sí, porque está fuera del cuadro del universo, como el pintor de la perspectiva. La suposición de un conocimiento objetivo eliminó la subjetividad del sujeto como algo digno de ser tenido en cuenta por la ciencia o por la sociedad. Las emociones, las pasiones y la imaginación debían ser dominadas al igual que la naturaleza. El sujeto del universo-reloj es él mismo un autómata capaz de objetivar, un puesto de trabajo en la línea de producción..." (**Dabas y Najmanovich**, 1995).

III. Kant: el sujeto, entre lo fenoménico y lo noumenal

En el sigo XVIII, la crítica kantiana explica la posibilidad del conocimiento frente al dogmatismo que supone lo que debía ser investigado. Es en esta circunstancia donde resulta pertinente interrogarse sobre cómo explica Kant la posibilidad del sujeto.

Las obras fundamentales de la crítica elaborada por Kant: *Crítica de la Razón Pura* en 1781, *Crítica de la Razón Práctica* en 1788 y *Crítica del Juicio* en 1790, señalan el hecho de que existe lo dado, pero ese dato debe ser criticado para determinar sus condiciones de posibilidad. En la *Crítica de la Razón Pura* (**Kant**, (1976) realiza la distinción entre el entendimiento, como facultad (función) de las reglas, y la razón, como la de los

principios. Además distingue un uso lógico y un uso puro de la razón; en el primero se refiere a los raciocinios (conceptos y juicios), buscando la condición universal del juicio, de la conclusión; en el segundo, determinar su función trascendental. La razón, que sólo posee principios constitutivos *a priori* en relación con la facultad de desear, encuentra su esfera propia en la *Crítica de la Razón Práctica (***Kant***,* (1977). En tal sentido, el juicio constituye un término medio entre el entendimiento y la razón, y requiere que se plantee una *Crítica del Juicio (***Kant***,* 1951).

El juicio es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Cuando lo universal -ya sea una regla, un principio, una ley- es dado, el juicio es "determinante". Pero si lo que es dado sólo es particular, y en función de él se debe encontrar lo universal, el juicio es "reflexionante".

La representación de un objeto comprende tanto al objeto como al sujeto. Cuando la representación del objeto es subjetiva, es decir, lo que constituye su relación con el sujeto y no con el objeto, permite determinar la "cualidad estética" de dicha representación. Pero, lo que en toda representación posibilita la determinación del objeto –para el conocimiento- es su validez lógica. Ambas relaciones, la cualidad estética y la validez lógica, concurren en el conocimiento de un objeto sensible.

La capacidad de sentir placer originado en la reflexión sobre las formas de las cosas, sean éstas de la naturaleza como del arte, expresa no sólo una finalidad de los objetos sino también una finalidad del sujeto en su relación con la forma de los objetos. Esta finalidad del sujeto es una consecuencia del concepto de libertad, por lo que el juicio estético, además de referir a lo bello como juicio de gusto, debe incluir a lo *sublime*, que procede de un sentimiento del espíritu. Así, la *Crítica del Juicio* comprende dos partes: el juicio estético y el juicio teleológico. El juicio estético comprende la facultad de juzgar, la finalidad formal y subjetiva mediante el sentimiento de placer o dolor; el juicio teleológico, en cambio, remite a la facultad de juzgar la finalidad real y objetiva de la naturaleza mediante el entendimiento y la razón.

El juicio estético encierra un principio puesto *a priori* en su reflexión sobre la naturaleza. Este principio es el de una finalidad formal de la naturaleza según sus leyes particulares-empíricas y conforme a nuestra

facultad de conocer. En consecuencia, el juicio estético es una facultad particular de juzgar cosas según una regla pero que no incluye conceptos, no aporta nada para el conocimiento de sus objetos y su ámbito es la *crítica del sujeto que juzga*, crítica que comprende sus facultades de conocer en cuanto poseen principios *a priori*, tanto para el uso teórico como para el práctico. Esta crítica es propedéutica de toda filosofía.

El juicio teleológico es el juicio reflexionante en general, sin tener de un modo específico, facultad alguna; opera (como en todo conocimiento teórico) por medio de conceptos que son exclusivos de la reflexión, porque no determinan objetos (no es un juicio determinante) pero, según su aplicación, pertenece a la parte teórica de la filosofía y, en consecuencia, debe constituir una parte especial de la crítica. La crítica del sujeto que juzga enlaza al entendimiento con la razón. Este enlace es analizado por Kant como un intermediario entre dos ámbitos, sin reconocer una relación dialéctica (desde una mirada hegeliana) entre ambos, porque para el filósofo hay dos opciones: la división de la filosofía o es analítica o es sintética, y él establece la segunda. Por un lado, el entendimiento como legislador *a priori* de la naturaleza –objeto sensible- posibilita un conocimiento teórico de la misma; por otro, la razón es legisladora *a priori* de la libertad y su propia causalidad (lo suprasensible en el sujeto) y posibilita un conocimiento incondicional práctico. Además, como el concepto de libertad no determina nada relativo al conocimiento teórico de la naturaleza y el concepto de naturaleza no hace referencia a las leyes prácticas de la libertad, es imposible transitar del uno al otro. Sin embargo, el efecto de la libertad, como causalidad o fundamento, debe ocurrir en el mundo, debe existir, para lo cual la condición de posibilidad de un fin final o su fenómeno en un mundo sensible, esto es, del sujeto como ser sensible -es decir, como hombre- está presupuesta. Dicha condición de posibilidad es presupuesta *a priori* y sin referencia a lo práctico, porque es el Juicio quien proporciona un concepto intermedio entre los conceptos de naturaleza y el de libertad, concepto de una finalidad de la naturaleza y, por medio de ella, la posibilidad del fin final.

El entendimiento posibilita para nosotros el conocimiento de la naturaleza como fenómeno, y, a la vez, indica un aspecto de la misma

(substrato suprasensible) que no puede determinar. El juicio produce, en nosotros y fuera de nosotros, a su substrato suprasensible, la determinabilidad por medio de la facultad intelectual. La razón, a través de su ley práctica *a priori*, otorga la determinación; con ello, el Juicio posibilita el transitar desde el concepto de naturaleza al de la libertad.

En la *Analítica de lo Bello*, Kant considera que lo bello no depende de ninguna regla objetiva ni de conceptos; un juicio estético tiene su fundamento de determinación en el sentimiento del sujeto, y el paradigma del gusto es una *idea* producida por uno mismo y mediante la cual cada uno puede juzgar lo que sea objeto del gusto, un ejemplo del juicio del gusto y hasta el gusto particular. El concepto del gusto se apoya en un juicio relacionado con el libre juego de la imaginación, es decir, *la libertad de la imaginación*, que no es tomada como reproductiva sino como *productiva y autoactiva*. Este carácter de productividad y autoactividad contradice los supuestos kantianos de "ser conforme a una ley", porque sólo el entendimiento da la ley. Una conformidad de leyes sin ley, una concordancia subjetiva de imaginación y entendimiento sin una concordancia objetiva, no podrían existir más que con la libre conformidad del entendimiento con leyes y con la característica del juicio del gusto. En lo "bello", el entendimiento está al servicio de la imaginación y no ésta al de aquél. La libertad de la imaginación es posible cuando se produce un alejamiento de toda imposición a regla alguna; es allí donde el gusto puede mostrar su mayor perfección en los proyectos de la imaginación. Si la imaginación actúa libremente, sin violencia y de acuerdo a su fin, todo se presenta como nuevo y no cesa de satisfacer. En cambio, el entendimiento necesita regular y ordenar y, en tal sentido, violenta a la imaginación. Mientras la imaginación puede mantener su libre juego sobre los aspectos bellos de los objetos, cuando tiene ocasión de figurar sobre ellos, existe un encanto para la imaginación.

En la *Analítica de lo Sublime* Kant compara lo bello y lo sublime para determinar cómo se produce el tránsito de juzgar lo bello a la facultad de lo sublime, para concluir que lo sublime se refiere sólo a ideas de la razón y no puede encerrar formas sensibles. La idea de lo sublime tiene su base en nosotros mismos y en el modo de pensar que pone sublimidad en la representación de la naturaleza. Si sólo fuera la naturaleza quien

despierta la idea de lo sublime, lo haría, generalmente, en su caos, en su salvaje e irregular desorden y destrucción, para que, de esta manera, se vea su fuerza y su grandeza. El análisis de lo sublime comprende lo sublime "matemático" y lo sublime "dinámico". Como lo sublime indica movimiento –no es la contemplación del gusto- que debe ser juzgado en cuanto subjetivamente final (dado que lo sublime place), será referido por la imaginación o a la facultad de conocer o a la facultad de desear. La facultad de conocer es añadida al objeto como una disposición "matemática" y la facultad de desear, como una disposición "dinámica" de la imaginación. La disposición del espíritu para el sentimiento de lo sublime implica la violencia que la razón ejerce sobre la imaginación para llevarla a su propia esfera práctica y, de esta manera, permitir a la imaginación ver más allá de lo que ella considera un abismo. Aparece aquí la *ley moral* como objeto de una satisfacción intelectual pura e incondicionada, como una fuerza ejercida sobre nosotros que se da a conocer estéticamente por medio de sacrificios. Lo sublime en la naturaleza se representa como una fuerza del espíritu para elevarse por encima de la sensibilidad por medio de principios morales, y alejándose de las emociones, donde la libertad del espíritu queda suspendida.

Sin embargo, el hombre, considerado como noúmeno, es el único ser natural en el cual podemos reconocer una facultad suprasensible (la libertad), así como sus leyes y sus fines. Pero, como sujeto de la moralidad, la libertad pasa por la presión de la ley moral, por su necesidad que nos prescribe cómo actuar. La lucha se plantea entre la ley moral y la indocilidad violenta humana, violencia que no proviene de las inclinaciones naturales sino de la decisión del hombre de sacrificar todo en pos de su libertad.

La imaginación como espontaneidad trascendental fracasa en las dos formas de lo sublime. La síntesis impone un "orden" y constituye la "normalidad" de la realidad violenta: la actividad sintética del sujeto impone orden al desorden heterogéneo de las impresiones.

IV. El surgimiento de la sospecha

Hacia mediados del siglo XIX, la sospecha abrió una grieta en ese

sujeto que se definía como libre, autónomo, racional, homogéneo, capaz de representarse el mundo y colocarlo bajo su dominio. Surgen una serie de pensadores que van a producir una suerte de descentramiento del sujeto, al quitar al hombre y a su conciencia del centro de la escena, al quebrar su unidad, al sostener que el hombre está determinado por circunstancias que la propia conciencia desconoce o que su conciencia es falsa y debe entonces desconfiar de sus pensamientos. Emerge así un sujeto condicionado por las relaciones sociales, el fluir del inconsciente, las pasiones, los sentimientos, el cuerpo.

Al escribir Rimbaud "Je est un autre"(1): el yo ya no es él mismo para él mismo. Se rompe así la unidad del sujeto y se introduce la pluralidad: somos otros yo, la conciencia se escinde. La deconstrucción del *cogito* cartesiano iniciada por Rimbaud, Nietzsche, Marx, Freud... permite reconocer la propia alteridad y la necesidad de acceder al otro respetando su opacidad. El arte, como ningún otro medio, da cuenta de nuestra situación de desamparo y oscuridad propia del hombre.

A partir de la irrupción de la sospecha, que permite la emergencia del sí mismo como lo otro de sí, de la razón y de la conciencia, el hombre aparece como un sujeto dividido, sujetado por estructuras que desconoce, atravesado por el lenguaje y la cultura, al mismo tiempo libre y encadenado. El sujeto cartesiano de la ciencia, que dominaba y transformaba el mundo (ilusión moderna) se vuelve a su vez un sujeto cosificado, alienado a la razón instrumental, un sujeto que cuando toma la palabra y se introduce ocupando el centro de la escena, ignora que "el espectáculo ya ha comenzado (...) todo un mundo antecedente se burla de ese 'Yo pienso' que pretende constituirse en su forma canónica y trascendental, y se presenta (...) como una forma de ser que no cabe en la representación y que desborda los moldes de la conciencia (...) Lo grave es que este ser que campea liberado de la representación 'no es otro que el ser del sujeto mismo' que abandona la compañía de la conciencia y que, al hacerlo, quiebra la identificación clásica ser=representación=pensamiento" (**Pardo**, 1996:140-141).

V. El concepto de biopoder en Michel Foucault

Con las reflexiones de Michel Foucault, en la segunda mitad del siglo XX, el sujeto puesto en cuestión por los pensadores de la sospecha aparece convertido en objeto de disciplinamiento y control, a partir de las tecnologías de poder y las políticas de la vida. La perspectiva foucaultiana hace centro en los modos en que el hombre, en su carácter de ser viviente, es tomado preso de las regulaciones políticas, estableciendo de este modo un vértice que une el poder con la vida. Los conceptos de biopoder y biopolítica, aparecidos en la última sección de *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (1976), son el punto de anclaje a partir del cual filósofos y pensadores han desplegado sus propias estrategias y perspectivas. Antonio Negri y Michael Hardt han sido los artífices de uno de los acontecimientos editoriales más resonantes en los últimos años con la publicación de *Imperio* donde, en los términos de su lectura, biopoder es el nombre de la lógica constitutiva de ese nuevo sujeto político que es el Imperio. Desde otra perspectiva, Giorgio Agamben viene llevando a cabo una intensa búsqueda desde la publicación del tomo I de *Homo Sacer* en 1995 en la relación entre poder soberano y vida biológica. A esta lista habría que agregarle los nombre de Roberto Esposito, Maurizio Lazzarato, entre otros. Podemos decir que, en torno al concepto de biopoder, se viene llevando adelante un debate donde no sólo se pone en juego la posibilidad de la constitución de sujetos políticos sino también donde se problematiza la condición humana y se reflexiona sobre ella.

El concepto de biopoder aparece en *Historia de la sexualidad I*, como corolario de la descripción del dispositivo de sexualidad. Al contrario que para el psicoanálisis, Foucault plantea que la sexualidad no ha sido objeto de diversos procedimiento de represión sino que, desde el siglo XVII, ha habido una “explosión discursiva en torno y a propósito del sexo” (2002:25). Más que prohibición ha existido una *incitación* a hablar sobre sexo, en la cual se articulan los procedimientos de una nueva modalidad en que se establecen las relaciones de poder. La importancia del sexo radica, entonces, en el lugar estratégico que representa para esta nueva forma de poder: permite llegar, al mismo tiempo, al cuerpo del individuo

y al cuerpo de la especie humana. Durante mucho tiempo, dice Foucault, uno de los privilegios del poder soberano había sido el derecho de vida y de muerte. Este derecho, derivado de la *patria potestas* romano, implica la posibilidad de disponer de la vida de los hijos y de los esclavos. En la época clásica, este derecho se ejerce de manera indirecta sobre los súbditos: el soberano puede disponer de la vida de sus siervos en caso de peligro externo o, en el caso que uno de éstos se levante en su contra, puede matarlo a título de castigo. El carácter fundamental de ese modo de relación es *el derecho a sustraer* la vida, las riquezas, la tierra. El poder actúa deductivamente. Ahora bien, a partir del siglo XVII las relaciones de poder ya no actúan deductivamente sino que se dirige a la vida con un nuevo carácter, la incitación: "un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas" (**Foucault**, 2002:165). El poder, más que exigir la muerte, se encarga de la administración de las posibilidades de vida: su mayor función no es matarla sino invadirla completamente, incitándola, vigilándola, reforzándola, y, en general, guiándola. Este proceso se establece a partir de dos formas históricamente ubicadas. A partir del siglo XVII se desarrolla una forma centrada en el cuerpo individual, en el cuerpo como máquina: lo educa, aumenta sus aptitudes, su utilidad y su docilidad; ésta ha sido la función de las *disciplinas* (instituciones como la escuela o el ejército encuentran aquí espacio). Esta forma es denominada *anatomopolítica del cuerpo humano*. Más tarde, en el siglo XVIII, se desarrolla *la biopolítica de la población*, en tanto que forma de manifestación que se dirige al cuerpo de la especie, que tiene por función la gestión de los nacimientos, de la duración de la vida, de la salud, de la vivienda, etc. La época del biopoder nace allí donde ambas formas se entrecruzan para constituir *la gran tecnología de poder que se dirige a la vida de los hombres y que toma como blanco de sus regulaciones al hombre en tanto que ser viviente*. Éste es el sentido más amplio del concepto de biopolítica: "…si se puede denominar 'biohistoria' a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de "biopolítica" para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de trans-

formación de la vida humana…" (**Foucault**, 2002:173)

Uno de los puntos salientes de la consideración foucaultiana del biopoder es el lugar que le cabe en la constitución del capitalismo. Esta *gran tecnología* ha sido uno de los elementos fundamentales para el sistema capitalista, dado que ha permitido la inserción de los cuerpos individuales en los aparatos de producción y ha equiparado los problemas de la población a los procesos económicos. No es el desarrollo de una moral ascética lo que ha permitido al sistema capitalista desarrollarse y expandirse mundialmente sino la entrada de la vida y de sus procesos biológicos en la grilla de los cálculos y las especulaciones políticas: "Es sabido que muchas veces se planteó el problema del papel que pudo tener, en la primerísima formación del capitalismo, una moral ascética; pero lo que sucedió en el siglo XVIII en ciertos países occidentales y que fue ligado por el desarrollo del capitalismo, fue otro fenómeno y quizá de mayor amplitud que esa nueva moral que parecía descalificar al cuerpo; fue nada menos que la entrada de la vida en la historia -quiero decir la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder-, en el campo de las técnicas políticas" (**Foucault**, 2002:171).

Es importante señalar que, si bien esta conceptualización aparece tardíamente en los textos focaultianos, no se puede dejar de lado toda la producción anterior ya que no se trata de un descubrimiento de última hora sino que los conceptos de biopoder y biopolítica están estrictamente ligados a su proyecto de conjunto. En uno de los últimos artículos publicados en vida, insiste en que el problema que ha indagado a lo largo de sus investigaciones es el problema del sujeto y que su estrategia se ha dirigido a los modos históricos de objetivación de los seres humanos en sujetos (**Foucault**, 2001:241-259). Estas modalidades se analizan, primeramente, en el marco de las prácticas discursivas, tratando de vislumbrar el modo como los seres humanos se objetivan en sujetos de discurso. A partir de allí, el campo de análisis foucaultiano se extiende hacia las relaciones de poder y sus formas de objetivación que permiten el gobierno de unos sobre otros, apoyándose en las objetivaciones discursivas que les sirven de realidad-referencia y, al mismo tiempo, produciendo saberes y discursos. En tercera instancia, el enfoque se dirige hacia la

manera en que cada ser humano se hace sujeto de sí mismo, es decir hacia las practicas de conocimiento y cuidado de sí.

Biopoder, en un sentido general, es el nombre del desarrollo histórico de la interconexión entre un modo particular de relaciones entre los hombres con un modo particular de relaciones de saber. Esta interconexión es, como ya se ha mencionado, uno de los elementos constitutivos más importantes en la configuración del capitalismo como sistema planetario. Desde esta perspectiva, el capitalismo no se visualiza sólo como un sistema de acumulación económica sino como un proceso histórico que se ha hecho hegemónico a partir de la posibilidad de administrar la vida de los seres humanos dirigiéndola, aumentando sus fuerzas y sus aptitudes, tomando como referencia el modo en que ciertos saberes científicos sobre los seres humanos los han objetivado como sujetos de discurso. El capitalismo hace blanco en la vida de los hombres produciendo *formas de vida*.

VI. La disolución de la comunidad

La modernidad implicó también la disolución de la comunidad. Sin embargo, este imaginario perdura, debido en parte al hecho de que la comunidad a la que se hace referencia es la de tipo feudal, que fue exterminada por el advenimiento brusco del capitalismo industrial que exigió e impuso desde sus albores otro tipo de organización social cuyas consecuencias hoy padecemos. Es indudable que a lo largo de la vida humana han existido otros tipos de formas de vida que denominamos comunitarias (por ejemplo en la América prehispana y en el mundo colonial en África), cuyas instituciones y *ethos* tienen características singulares, si bien poseen en común con las medievales sus modos de producción, de pertenencia a la tierra, de propiedad, de trabajo, de organización del parentesco, así como también sus modos de enunciación y otras formas de expresión manifestadas en relatos, ritos danzas, gestos, etc. que han sido borrados de nuestra memoria por haber sufrido constantemente procesos de deslegitimación de sus saberes, de sus prácticas y de sus creencias.

A partir del siglo XIV, las transformaciones de las formas de vida feu-

dal exigieron nuevos modos de pensar el tiempo y el trabajo; bajo la ilusión del progreso y de la velocidad de los cambios técnicos, se creyó muy ingenuamente que iban a ser posible las transformaciones sociales, dado que a su vez contaban con la garantía del desarrollo de la razón. A partir de la fractura entre libertad y seguridad se produce entre ambas una tensión irresoluble, pero, pese a la ruptura de todas las condiciones precedentes, permaneció en algún lugar la esperanza, porque como dice el sociólogo Zygmunt **Bauman** "...siendo humanos no podemos ni cumplir la esperanza ni dejar de esperar" (2003:11).

Ciertas formas de vida de las comunidades medievales perduran en nuestro imaginario trasladadas a las instituciones, especialmente a la familia y a la escuela, que las heredan sin poder hacerse cargo de sus consecuencias porque se constituyen como formas naturalizadas, "propias de la naturaleza humana", que ha realizado su correspondiente evolución. Este imaginario se basa en la idea de que en la comunidad el entendimiento es previo, antecede a su constitución, no se construye colectivamente, y es el punto de partida de toda convivencia; de ahí la ulterior dificultad, en las instituciones regidas por este imaginario, para trabajar con cualquier desacuerdo o conflicto, así como la imposibilidad de dar lugar a la crítica, a la autorreflexión o a la experimentación.

> "...[*la*] ruptura de los muros protectores de la comunidad se hizo inevitable con los medios mecánicos de transporte, portadores de información alternativa (...) La distancia en tiempo, la más formidable de las defensas comunales perdió gran parte de su importancia. La aparición de la informática, fue, sin embargo, lo que asestó el golpe mortal a la naturalidad del entendimiento comunal: la emancipación del flujo de información respecto al transporte de los cuerpo...[*por eso hoy*] ya no podrá trazarse, y mucho menos sostenerse, las fronteras entre el interior y el exterior" (**Bauman**, 2003:19-20).

Este proceso descripto por Bauman, afecta de manera notablemente asimétrica a los diversos sectores del campo social, porque no sólo unos pocos tienen acceso a las fuentes diversas de información sino

porque además se carece de matrices cognitivas para absorber el *quantum* de información circulante y la posibilidad de que se traduzca en experiencia propia, lo que la convierte en otra fuente de enajenación y confusión. Sin embargo, el imaginario de esta comunidad idealizada, en tanto que perdida, juega de manera ambivalente. Por un lado se denostan sus valores, fundamentalmente los que se refieren al trabajo, a las creencias y los relatos que las sostienen, pero, por otro, se sostiene la idea de totalidad cerrada, que implica la ausencia de conflicto y la armonía y acuerdo entre sus miembros, se traslada al conjunto de la sociedad, que pasa a ser una abstracción homogénea y ahistórica, basada en la confianza absoluta en la razón. Las instituciones que encarnan más cabalmente este ideal son la familia y la escuela porque, a su vez, se las hace responsables de su reproducción.

También es evidente que son soporte del ideal comunitario los sistemas jurídicos, sustentados en un conjunto de leyes positivas, que se suponen universales, y un modelo médico que sólo se ocupa de un organismo subdividido en sistemas que niegan el cuerpo y sus relaciones con el mundo, con los otros y con el universo vivo. Las formas de cognición, en las que se basa este paradigma, tienen como presupuesto la idea de una razón universal única, capaz de llegar a conocer todo lo existente y las leyes que lo gobiernan; de esa manera, el sujeto de razón será capaz de prever los cambios, tanto del mundo natural como del mundo social, y así sólo será necesario garantizar el orden para que advenga el progreso.

De cualquier manera, una vez deshecha esa comunidad ideal, fue imposible rehacerla. Pero para mantener la necesaria cohesión de sus miembros surge un régimen de identidad que hereda este imaginario de interior homogéneo y preserva, de una u otra forma, por lo menos de manera latente, la concepción colonial del *otro* como peligroso o portador del mal, por lo que se deberá permanentemente conjurar su fantasma. Nunca puede hablarse claramente del origen del concepto de identidad, porque es un mero sucedáneo del colapso de la comunidad que tiene su base de sustentación en la negación de la diferencia; por esta razón se niegan todos los relatos, ya que se aceptan y divulgan sólo los que justifican la supuesta superioridad de una civilización y su consiguien-

te hegemonía. Por lo tanto sus fronteras siempre resultan precarias:

"Sólo cuando se clavan los postes fronterizos y se apuntan los cañones a los intrusos se forjan los mitos de la antigüedad de las fronteras y se encubren cuidadosamente, mediante las historias de génesis, los recientes orígenes culturales y políticos de la identidad..." (**Bauman**, 2003:24), la cerca la incertidumbre; su fundamento está ligado a la idea de núcleo central de un yo estable e igual a sí mismo, que a su vez es la fuente y origen de todo conocimiento y enunciación.

Este proceso refuerza el pasaje de *la inquietud de sí* al *conocimiento de sí*; operación compleja que da cuenta de diferentes maneras de concebirse a sí mismo, desde la tradición socrático–platónica potenciada por el cristianismo, habiéndose así dejado de lado las concepciones de cínicos, epicúreos y estoicos. Es Foucault en su texto *Hermenéutica del sujeto* (2002b) quien señala la diferencia entre conocimiento de sí e inquietud de sí. El primero se basa en la supuesta posibilidad del conocimiento interior, el segundo se refiere al establecimiento de necesarias relaciones con la exterioridad, es decir que ocuparse de sí no puede hacerse independientemente de la relación con el mundo: el sí mismo es un pliegue singular del mundo.

Cuando la narración de la historia se vuelve relato fijo, que mira sólo al pasado, cree en la posibilidad de su objetividad porque se niega al juego de fuerzas en tensión permanente que la componen. En consecuencia, el futuro solamente es pensado como superación de ese pasado oscuro y por lo tanto garantía de progreso lineal y acumulativo en una sola dirección, que debe permanentemente mitigar el sufrimiento. Sin embargo: "el balance del pasado, la evaluación del presente y la apreciación de los futuros están erizados de conflictos y cargados de ambivalencia" (**Bauman**, 2003:26). De ahí que el desafío de la política democrática es intentar una mejor convivencia, pero sin negar el pasado ni reducir los conflictos a patologías que se miran como meros efectos individuales, cuando en realidad son claros síntomas sociales producidos por la ausencia de formas de reciprocidad o regulaciones sociales complejas en las diversas áreas que sostienen la convivencia en y entre los grupos, desde que la humanidad habita la tierra.

Por otra parte, en la modernidad, la seguridad que otorga a sus

miembros cualquier forma de comunidad es sustituida por las ideas abstractas de libertad y autonomía, sin que esta dicotomía (libertad/seguridad) pueda trabajarse constantemente en su tensión, ya sea desde la matriz de pensamiento binaria o la dialéctica.

VI. 1. Desarraigo, desvinculación e individualismo

La ruptura con la comunidad supuso la experiencia del desarraigo, lo que trajo como consecuencia la construcción ambivalente del individualismo moderno: "Tu puedes determinar tus propios límites conforme a tu propia voluntad...como un artífice libre soberano puedes configurar tu propia forma a partir de tu propia substancia" (**Bauman**, 2003:29). Este desarraigo significó el corte con lo que fue considerado como viejas ataduras, lo que implicó romper los antiguos lazos sin que otros modelos todavía los reemplacen.

En América Latina, esta ruptura es aun más grave ya que ni siquiera fue acompañada por el propio proceso histórico y significó, por el contrario, una negación de su propio presente y, obviamente, mucho más de su pasado, que en ningún momento se actualiza en las formas oficiales de la construcción de la historia. Los pueblos originarios fueron considerados como pueblos sin historia, pero sin duda ese pasado ha permanecido en las diversas prácticas de la memoria y de la transmisión oral, y por esa razón perdura, aunque fragmentado, hasta hoy. Por lo tanto, paradójicamente, la libertad va también acompañada de la docilidad necesaria para llevar a cabo ese proceso de adaptación compulsivo que también significó una captura de la producción deseante por aparatos de Estado foráneos.

Lo que sucedió con la desintegración de la comunidad y el consecuente efecto de desarraigo es que, al perder sus formas de regulación los malestares propios de toda relación social, fueron trasladados hacia el mundo interior, especialmente a la familia, considerándose como relaciones intersubjetivas, lo que supone la existencia previa de sujetos constituidos. Hoy se acentúan estos efectos ya que ni siquiera se pueden percibir los límites ni los orígenes de las formas artificiales y forzadas que crea la modernidad; en sus comienzos todavía le servían de plano de sustentación las antiguas prácticas rituales y los susurros de los relatos

de los antiguos entramados comunitarios, fundamentalmente porque circulaban fragmentos de las narraciones míticas, que a la manera de cuentos, entretejían estas relaciones, pero en la actualidad se encuentran totalmente perdidos, lo que acarrea graves consecuencias.

El deseo sexual se convierte en una manifestación más de la captura y es en ese sentido que Freud puede escucharlo como síntoma, ya que las fortificaciones de la vida civilizada se vuelven cada vez más contra la libertad que predican, y hasta el deseo sexual cae bajo su represión. Este es el tema que trabaja Freud en sus textos *El malestar en la cultura, El porvenir de una ilusión y Psicología de las masas y análisis del yo,* en los que problematiza lo que considera la inevitabilidad de las construcciones sociales y sus efectos represivos en el psiquismo, sin poder considerar cuáles de estas restricciones podrían deberse a aspectos constitutivos de la condición humana y cuáles resultado de las terribles condiciones impuestas como consecuencia del surgimiento del capitalismo.

Es en el siglo XIX cuando se lleva a cabo esta operación de desintegración, dislocación, desligamiento y desarraigo, ya que en él se logra consumar el olvido de las viejas tradiciones y saberes sociales, que son definitivamente tomados por los expertos. Este borramiento no se da sin consecuencias, y es en el seno de las familias, ahora totalmente aisladas de los viejos sistemas de intercambio, donde se van a instalar los efectos que aparecen a la manera de síntomas desordenados que interrogan a esos saberes que pretendían dar todas las respuestas. Son estos desórdenes los que escucha Freud, y todo su trabajo demuestra, sin duda, el intento por darle respuesta por fuera de los saberes ya consagrados de la medicina y la psiquiatría, otorgándole eficacia a la palabra, a las fantasías y a los sueños de sus pacientes, y reinstaurando el relato mítico como fuente de explicación, pero, a su vez, el mismo Freud no logra salir de la captura de convertir al mito de Edipo en mito único de validez universal.

Por esta misma razón, también en el siglo XX se necesitó reafirmar el concepto de sujeto individual autoconstituido y autocentrado, que aparece tanto en la filosofía como en las teorías pedagógicas y en las concepciones de la psiquiatría, convirtiéndose en un agenciamiento colectivo de enunciación que consolida el individualismo capitalista.

VII. La constitución de la subjetividad en la era digital

Una primera aproximación para pensar la relación entre tecnología, política y subjetividad la encontramos en el breve pero profundo análisis desarrollado por **Deleuze** en su *Posdata a las sociedades de control* (1991). Allí retoma las herramientas teóricas legadas por Foucault para extender su análisis del poder a nuestra sociedad informatizada. Deleuze piensa que las sociedades disciplinarias están llegando a su fin, ante una crisis generalizada de los lugares de encierro, y en su lugar se está gestando una nueva sociedad que bautizó como sociedades de control. Con la conformación de esta nueva sociedad, se va implantando de manera gradual, progresiva, aunque dispersa, un nuevo régimen de poder y de saber. En este contexto, las tecnologías digitales adquieren una importancia fundamental dado que, por un lado, vehiculizan una acelerada transformación del capitalismo que parece fortalecerse con la metamorfosis y, por el otro, instauran una nueva *lógica* de poder que impulsa la proliferación de nuevos cuerpos y nuevas subjetividades.

Para Deleuze, la *lógica* de funcionamiento vinculada a los nuevos dispositivos de poder difiere notablemente de la lógica disciplinaria. Mientras que en las sociedades disciplinarias la lógica de dominación se asentaba en las diferentes instituciones de encierro, los nuevos dispositivos de control, ejercidos gracias a las tecnologías digitales, atraviesan los viejos muros de la clausura para ejercer un control en espacios abiertos, al aire libre. Lo que constata lúcidamente es que las redes de poder fueron intensificándose mediante la sofisticación de los nuevos dispositivos producidos por las innovaciones tecnológicas, al punto de posibilitar técnicas de sujeción cada vez más complejas y efectivas. Son ahora más flexibles, fluctuantes y omnipresentes ya que tienden a envolver todo el cuerpo social sin dejar prácticamente nada fuera de control. Es un proceso de desinstitucionalización marcado por el debilitamiento y la crisis de las instituciones sobre las que se organizaba el mundo moderno, en el cual el poder traspasa los límites de los espacios de encierro y se convierte en una superficie imposible de geometrizar. La lógica analógica estalla en una multiplicidad de variaciones digitales. Ya no hay moldes sino modulaciones autodeformantes, cambiantes, diseminadas, múltiples

pero omnipresentes. La eficacia de esta nueva forma de dominación se refuerza por la imperceptibilidad de su presencia, por la sensación de libertad y por la producción de un deseo. La nueva configuración social se vuelve totalitaria en el sentido de que ahora nada escapa del control, la vigilancia es total y las viejas formas de resistencia pierden su capacidad de lucha.

Los individuos de las viejas sociedades disciplinarias se han convertidos en *dividuos*, en flujos de datos que circulan por redes informáticas que registran todos los movimientos, trazando las trayectorias de desplazamiento y localización en espacios abiertos. Los collares electrónicos, las tarjetas de créditos, las contraseñas, los chips nos reducen a códigos de barra que ingresan nuestros datos en una red de control total. En este control en espacios abiertos, el individuo ya no está encerrado, sino prehendido, capturado en los circuitos de información digital. En esa captura quizás ya no somos individuos sino, como señala Deleuze, nos tornamos *dividuos*, dividuos conectados, ensamblados en una lógica casi imperceptible. No se trata ya de colocar el cuerpo en un espacio cerrado para controlar sus movimientos sino, por el contrario, de permitir la movilidad y la dividuación: el ensamblaje se extiende más allá de su cuerpo físico, de su ubicación espacial, de sus sentidos, y se define más por su potencia de conectividad. A través de las diversas formas que adquieren los *collares electrónicos* que nos conectan al sistema (llámense cifra, contraseña, celulares, accesos a Internet, tarjetas electrónicas) podemos ser rastreados y localizados. El epicentro de esta nueva microfísica de poder lo constituyen ahora las terminales digitales, mediante las cuales entramos en conectividad con el sistema de redes.

El nuevo capitalismo no es ya de producción, sino de superproducción, orientado a los servicios y las acciones. De ahí que los dispositivos están destinados no a la producción del trabajador, como pretendían las viejas disciplinas, sino a la conformación del consumidor. Con la necesidad de afianzar el consumo, el *marketing* se ha transformado en el nuevo instrumento de control social. Del hombre encerrado pasamos al hombre endeudado, condenado a una deuda permanente, flexible, inestable, negociable y continua, o como sintetiza **Sibilia** (2005:29), "...del productor disciplinado (sujeto de la fábrica), pasamos al consumidor controla-

do (sujeto de las empresas)". Ahora los sujetos se definen menos en función del Estado y más en virtud de sus relaciones con el mercado. No es difícil constatar la interdependencia del mercado y las nuevas tecnologías, así como el relajamiento de los lazos con las instituciones públicas y gubernamentales, que constituían los principales vehículos de las estrategias biopolíticas en la sociedad industrial. El interés primordial no es ya el promover ciudadanos obedientes y productores dóciles; el objetivo es producir sujetos consumidores insaciables, controlados por el discurso del marketing. Se busca, en fin, afianzar fuertemente el consumo y los flujos financieros a través de saberes y poderes que se entrelazan en un conjunto de prácticas, discursos y placeres que refuerzan tanto su eficacia como su legitimidad socio-política.

¿Cómo escapar de estas nuevas redes de vigilancia total? Deleuze, más que una salida, nos impone una tarea y nos señala un desafío político. La tarea consiste en desenmarañar las adensadas redes del poder en un esfuerzo por hacer visibles las mallas cada vez más sutiles y menos perceptibles de los nuevos dispositivos de poder. El desafío político es el de imaginar nuevas alternativas de resistencia, nuevos modos que hagan posible hacer grieta en un sistema que se muestra totalitario.

Frente a estos devenires, proponemos jugar con la idea sustentada por Foucault: *donde hay poder, hay resistencia*. Entonces, si los dispositivos de poder en las sociedades de control son cada vez más intensos, quizá la posibilidad de resistencia también lo sea. La vida es foco del poder justamente porque es ella siempre potencia. En este contexto de nuevas configuraciones se hace imprescindible pensar lo político como el arte de lo posible, o mejor, como espacio de resistencia e invención.

En relación a la segunda cuestión que nos proponemos analizar, ya **Freud** (1989) ensaya una relación entre la fantasía, el juego y la literatura. Propone al juego del niño como el origen del crear poético y del fantaseo del adulto. Todo fantaseo, dice, se origina en los deseos insatisfechos que actúan como las fuerzas pulsionales de la fantasía, que intenta la rectificación de una realidad insatisfactoria. Hoy las nuevas tecnologías parecen prometer la materialización de esos deseos insatisfechos. La posibilidad de vivir una fantasía se ha intensificado debido a la aparición de un medio participativo de acción e interacción que promete

satisfacer los deseos reprimidos de un modo más completo de lo que hasta ahora se había podido. Los medios digitales, los entornos virtuales, con su capacidad de crear simulaciones y construir un juego de vínculos, nos transportan a "un lugar" ficticio, virtual, en donde es posible expresar y representar las fantasías. El anonimato, la sensación de intimidad, el carácter lúdico, aumenta la posibilidad de creación de los "castillos en el aire" de los que hablaba Freud. Las computadoras nos permiten acceder desinhibidamente a emociones, pensamientos y comportamientos muy íntimos. La gente se enamora muy fácilmente a través de Internet, los "jugadores" son prácticamente tragados por los escenarios virtuales de simulación; jóvenes, niños y adultos parecen absorbidos frente a la pantalla. Janet **Murray** (1999) propone la metáfora de la inmersión para representar la experiencia en los entornos digitales. En una experiencia de inmersión, la mente se va inundando de sensaciones en un desbordamiento de estimulación sensorial. Las computadoras se constituyen así en objetos liminares que ofrecen una experiencia de umbral entre un mundo que percibimos como externo y los pensamientos que concebimos como fantasías. En esta experiencia de umbral se nos vuelven borrosas la distinciones entre una realidad virtual y una realidad exterior, pues se producen sensaciones y emociones *reales* con objetos *imaginarios* en ese juego de inmersión.

Cuando entramos a los mundos ficcionales, no sólo ponemos nuestra capacidad crítica en suspenso sino que, reforzando la ilusión, activamos nuestra capacidad creativa. Lo que se produce es la creación de verosimilitud a través de la construcción de narraciones mediante las cuales nos imaginamos a nosotros mismos e imaginamos (léase: idealizamos) a quien está detrás de ese umbral; construimos escenarios, nos insertamos en historias y acomodamos su intensidad a nuestros intereses. La mayoría de quienes participan en un juego de vínculos a través de la red admitirían que hoy los entornos digitales les ofrecen la posibilidad para practicar una creación activa de verosimilitud en la cual se ven implicados subjetivamente. En estos entornos podemos ponernos una máscara, un *nick*(2), un avatar, con el cual comenzamos a entretejer una historia generalmente compartida con otros. El escribir historias con otros en un espacio participativo y estructurado a partir de juegos implica la

creación de un guión que requiere de una negociación constante, negociación del argumento y negociación de la frontera que se está dispuesto a transitar.

En las comunicaciones y los juegos virtuales vivimos una experiencia de diferencia, multiplicidad, heterogeneidad y fragmentación. En las charlas mediadas por computadoras o en los juegos de rol -como los MUD- las personas son capaces de merodear por muchos *yoes*. En este sentido, es posible admitir hoy la idea de que Internet se ha convertido en un significativo laboratorio social para experimentar con las construcciones y reconstrucciones del yo. Esta es una experiencia que en el pasado no era tan sencilla de conseguir. Hoy, en cambio, proliferan metáforas con las que pensar la multiplicidad del yo y que ponen de manifiesto la crisis del paradigma identitario. Se habla de un yo proteico, saturado, plural, flexible, escindido, fragmentado.

> "Ahora, en los tiempos posmodernos, las identidades múltiples ya no están en los márgenes de las cosas. Hay muchas personas que experimentan la identidad como un conjunto de roles que se pueden mezclar y combinar, cuyas demandas diversas necesitan ser negociadas." (**Turkle**, 1997: 228).

Las narrativas producidas en las interacciones con y a través de las tecnologías digitales no son sólo un relato que «dice», que comunica, sino una praxis que «hace». Mientras los jugadores de un MUD participan asumiendo un rol, o los usuarios de las salas de chat escriben una historia con otros, se convierten no sólo en autores de los textos, sino en autores de ellos mismos. La sensación de anonimato, característica central de este medio, colabora en esta construcción de subjetividad pues alienta a expresar aspectos múltiples y a menudo inexplorados de su yo. Las personas construyen relatos en donde proyectan sus fantasías: inventan vidas paralelas, experimentan con su sexualidad, expresan aspectos ocultos de su subjetividad, inventándose sobre la marcha.

En esta experiencia de subjetividad que posibilitan los entornos informáticos y los vínculos en la red es posible volver a hacer visible una idea de subjetividad, no ya como estructura fija y cerrada, sino como

organización emergente en un entramado de relaciones, como identidad provisoria en constante devenir. Las tecnologías digitales muestran de manera palmaria a la subjetividad como invención y devenir, pues quien deviene nunca es completo, quien deviene está en constante construcción, perpetuamente arrancado de sí para ser otro, creando ficciones para inventarse a sí mismo.

VIII. Ciudadanía, Política y Comunicación: una relación constitutiva

Abordaremos, por último, el tema de la ciudadanía en relación con el papel central que los medios de comunicación tienen, en el horizonte actual, con la constitución de los nuevos modos de subjetivación y el devenir de la democracia. Como sostiene **Mata** (2002:66): "La comunicación se reconoce como fundante de la ciudadanía en tanto interacción que hace posible la colectivización de intereses y propuestas. Pero, al mismo tiempo, en tanto dota de existencia pública a los individuos visibilizándolos ante los demás y permitiendo verse-representarse ante sí mismos". Si tomáramos cualquier ejemplo donde la ciudadanía -en cualquiera de sus formas: civil, social y/o política- es violada, ultrajada, denegada o cercenada, aunque sea parcialmente, a cualquier ser humano en cualquier lugar del planeta, eso ya sería suficiente para probar que -efectivamente- *el enunciado o precepto legal no se corresponde con su observancia práctica*, y que lejos de limitarse a una *definición*, la ciudadanía se adquiere y despliega en su pleno ejercicio. Es este último punto, el ejercicio de la ciudadanía, el que "ha desbordado hace tiempo, en el marco de la teoría política, la estrecha esfera de la titularidad y ejercicio de los derechos civiles y políticos de carácter universal (...) para complejizarse y expandirse, incorporando la problemática de la diversidad y la diferencia y sobrepasando los marcos de referencia estrechamente estatales".

Este deterioro de las tres dimensiones de la ciudadanía orienta el debate hacia lo que, en la relación entre política y comunicación, se conoce como el problema de la *visibilización*; esto es, los diversos modos que hoy encuentra nuestra sociedad para hacer visibles sus demandas, exigencias y -en definitiva- para ejercer su condición de ciudadana.

Así surgieron en nuestro país y también en América Latina movimientos sociales (3) que merecieron la atención de los medios de comunicación, logrando visibilizar así sus demandas. Al respecto, **Mata** (2002:66) expresa: “la ciudadanía comenzó a nombrar, en la última década del siglo pasado, un modo específico de aparición de los individuos en el espacio público, caracterizado por su **capacidad de constituirse como sujetos de demanda y proposición** en diversos ámbitos vinculados con su experiencia: desde la nacionalidad y el género hasta las categorías laborales, y las afinidades culturales”.

VIII.1. El rol de los medios de comunicación

Los medios de comunicación -fundamentalmente la TV- forman parte de esa esfera pública en la que se ponen en común las significaciones socialmente reconocibles y a través de los cuales es posible tener contacto con acontecimientos ocurridos en distintos puntos del planeta, como por ejemplo, la invasión norteamericana a Irak y la consecuencia de atentados cotidianos que ha puesto a los EE.UU. en el dilema de no saber cómo salir de escena; la masacre de niños y profesores en una escuela rusa; las protestas en cada sitio donde se reúne el G7 o la O.M.C., las marchas en todas partes del mundo por el orgullo gay, etc. Pero también con acontecimientos de índole “nacional”, como los cortes de ruta, el reclamo de justicia por un asesinato, secuestro o más recientemente por violaciones a mujeres, en los que se observa claramente la interacción entre los medios de comunicación y tales reclamos, produciéndose este fenómeno de visibilización del problema que da pie a la configuración de ciertos sentidos sobre *lo que ocurre* (lo real) como dimensión compartida por todos los televidentes, más allá de su distancia física con el acontecimiento.

No se trata de considerar a los medios de comunicación como una suerte de “panacea” que los supone un territorio virtual en el que los derechos civiles, políticos y sociales (confiscados o cercenados en la práctica cotidiana), se vuelven restaurados y ejercidos en el mágico mundo de la TV. Por el contrario, si reconocemos la lógica de la globalización y su impacto en la vida de todo el mundo, lo antedicho sirve para coincidir en que “la noción de ciudadanía es el recurso nece-

sario para re-pensar un modo de ser en el mundo ampliado; es decir, para pensar el intercambio y la vinculación simbólica de los individuos en un espacio vuelto común por las tecnologías de producción y distribución de información y productos mediáticos, así como por la desterritorialización de procesos productivos, los procesos migratorios y las interacciones mundiales en términos de negocio y entretenimiento" (**Mata**, 2002:65). Dicho en otros términos, la idea del Estado nación como referente definicional de la ciudadanía ha perdido su lugar de privilegio y -evidentemente- el carácter ciudadano encuentra su campo de realización en esa vinculación simbólica (que es tan inmaterial como real y -en consecuencia- absolutamente operativa) que tiene lugar en el terreno comunicacional. Y en este sentido, al referirnos a lo comunicacional estamos haciendo referencia a que es necesario escapar del estudio simplista y restringido de los **medios** de comunicación para "abrir la reflexión a la complejidad, al diálogo interdisciplinario y de manera especial a la posibilidad de construir una sólida teorización sobre los actores sociales que, en el barrio, en la casa, en las pantallas, en los parques, en los periódicos [o] en el mitin, esperan sin demasiada fe en el futuro, una razón que más allá del consumo y de las elecciones, los vuelva reales como ciudadanos, es decir, les otorgue un lugar en un mundo que afina sus garras y sus instrumentos para la exclusión" (**Reguillo Cruz**, 2004).

De allí que se vuelva imprescindible -a la hora de repensar el concepto de ciudadanía- el estar atentos a las diversas formas que presentan actualmente las demandas de derechos, los modos en que visibilizan sus reclamos las diferentes minorías y grupos sociales (formas que expresan, por otra parte, la exclusión de estos sectores de las nociones clásicas de ciudadanía), y las características que asumen las grandes migraciones hacia otras culturas y formas de vida, para recuperar un concepto de ciudadanía que -al decir de Hannah Arendt- vuelva a unir la *palabra* (la definición) con el *acto* (el efectivo ejercicio), y donde aquélla sirva para *"descubrir realidades"* antes que volver a ser empleadas para *"velar intenciones"* (**Arendt**, 1993:223).

Si se pretende recuperar el sentido del efectivo ejercicio de la ciudadanía, estas reflexiones constituyen un análisis acerca del viraje que han tomado las manifestaciones sociales en su relación con la *polis,* pero de

ninguna manera sería lícito proyectar lo dicho aquí para pensar una suerte de “ciudadanía desterritorializada”, o siquiera sugerir -peor aún- que es posible pensar en un ejercicio ciudadano que, por encontrarse negado en el plano de lo real, sí pueda realizarse en la esfera mediática de modo virtual.

Sí entendemos que, desde el punto de vista político, la irrupción de los medios de comunicación conlleva una posible incidencia en el estatus ciudadano que amerita su análisis. Y así como muchos estudios se han cuestionado si no habría un solapamiento entre *ciudadanía* y *audiencia* a partir de la masificación de los medios de comunicación (en sus diversas expresiones), nos permitimos hacer una última reflexión sobre su incidencia en nuestras democracias: si la esfera de lo político (la política) -que debería ser verdaderamente *pública*- permanece “privada” en las democracias occidentales y, a la vez, ya no es posible pensar en una *ecclesía* (como en la Grecia antigua) donde la deliberación y la decisión esté sustentada directamente en el *ciudadano* (y no a través de “representantes”), es posible concluir que la televisión no desplazó (ni mucho menos reemplazó) a ningún mecanismo institucional, sino que se instaló exactamente en el resquicio que se originó en esta “falla” llamada representación. Esto no significa que el vínculo entre *lo común* / *lo político* / *lo visible a todos* se haya originado con la televisión, sino que debería comprenderse que “el espacio de lo público estuvo siempre, desde los arranques de la modernidad, tecnológicamente atravesado. Las formas y modalidades sucesivas de constitución y operación de y en el espacio de lo público sólo se entienden en relación con los recursos técnicos socialmente disponibles para hacer visible el tratamiento de los problemas comunes de la ciudadanía” (**Caletti**, 2001).

De allí el surgimiento del término videopolítica, con el cual se intenta aludir a que en este tiempo el espacio público se compone preponderantemente con las imágenes construidas por los medios de comunicación (aportadas principalmente por la TV, aunque también por los demás medios masivos), y no con el debate racional, la deliberación, la decisión colectiva. La compulsa por la construcción del imaginario social se dirime -actualmente- entre imágenes cuyo patrón estético responde al lenguaje televisivo y no en los debates legislativos, las asam-

bleas, o en otros ámbitos donde tradicionalmente lo público es sometido a deliberación colectiva. De allí que Sartori advierta sobre la institución de la *"videocracia"* como el sistema político que domina nuestro tiempo, y con el cual define a la democracia como *"gobierno de opinión"* [porque] *la televisión se exhibe como portavoz de una opinión pública que en realidad es el eco de regreso de su propia voz* [ya que] *en realidad, la televisión refleja los cambios que promueve e inspira a largo plazo"* (**Sartori**, 1998:72).

Considerada desde este punto de vista, la formación de la opinión pública remitiría entonces a los recortes y descontextualizaciones producidas por la televisión, donde la *opinión* de los ciudadanos no sería otra que aquella conformada a largo plazo por la propia televisión, lo cual daría lugar a pensar en la creación de una nueva (falsa) categoría: la *ciudadanía televisiva*, que es expresada a través de los sondeos de opinión, y cuya diaria consulta actualmente alienta, profundiza, reacomoda y orienta las acciones de todos los gobernantes del mundo:

> "...en Estados Unidos la sondeo-dependencia de los políticos -empezando por el presidente- es prácticamente absoluta. También en Italia, Berlusconi vive de los sondeos y su política se basa en ellos.*"* (**Sartori**, 1998:76).

Y así como al comienzo se aludió a la vertiente jurídica de la ciudadanía, resulta pertinente cerrar este apartado con una breve reflexión sobre un párrafo de nuestra Constitución Nacional: "El artículo 22 de la Constitución Argentina -inspirada en la constitución de los Estados Unidos- contiene una frase cuya significación condensa por entero a la República. Es el famoso "el pueblo no delibera ni gobierna sino por medio de sus representantes". En los años que corren, en el marco de las transformaciones operadas, uno podría sentirse tentado a decir: *"El pueblo no delibera ni gobierna sino por medio de sus fantasías, generadas en el espacio público (televisivo) y recogidas muestralmente en sondeos de lo que insiste en llamarse opinión"* (**Caletti**, 2001)**.**

IX. Algunas reflexiones finales

Los múltiples discursos que han puesto en crisis la categoría de sujeto y, por otra parte, el surgimiento de diferentes modos de subjetivación, que se constituyen en el devenir singular y social, nos llevan a sostener hoy una concepción de subjetividad como *entre,* lo cual implica la idea de una subjetividad plural, sede de pasiones encontradas y en lucha, que abandona la pretensión de dominio de la realidad y de sus circunstancias, que pierde las seguridades que otorgan los límites, la familia, las fronteras y la universalidad de la verdad, y para la cual la historia no es ya un desarrollo lineal sujeto a leyes, previsible y controlable, sino el resultado de contingencias del azar que encuentran su sentido *a posteriori*. El yo, como resultado del cruce siempre cambiante y provisorio de multiplicidad de fuerzas que se entrecruzan en permanente combate, es un laberinto de diferencias que ya no puedo dominar, porque en ellas están presentes lo otro y los otros como opacidad no domesticable, y el azar instala la incertidumbre, el riesgo, la inseguridad.

Notas

(1) Nos referimos a la carta enviada por Rimbaud en 1871 a Paul Demeny.
(2) *"Un seudónimo es un nombre falso. Un nombre que está en lugar de otro. Un apelativo no verdadero. Un disfraz. A veces, una protección. La afirmación de algo propio con otro nombre"* (Percia, M. (2002). Una subjetividad que se inventa. (p.24) Bs. As: Edit. Lugar).
(3) De carácter efímero y -en general- en torno a un reclamo específico: pedido de justicia, en contra de las papeleras en Concepción del Uruguay, contra la privatización del Gas en Bolivia, etc.

Referencias Bibliográficas

ARENDT, H. (1993) **La condición humana.** Buenos Aires: Paidós.
BAUMAN, Z. (2003) **Comunidad.** Buenos Aires: Siglo XXI.
CALETTI, S. y otros (2001). **Informe de avance Nº 2 del PID: Comunicación y Política: el nuevo espacio público**. Paraná: UNER (inédito).
DABAS, E.; NAJMANOVICH, D (1995). **Redes. El lenguaje de los vínculos**. Buenos Aires: Paidós.
DELEUZE, G. (1995). Posdata sobre las sociedades de control. En: Deleuze, G. **Conversaciones** (pp.277-286). Valencia: Pretextos.

FREUD, S. (1989) **El Creador Literario y el Fantaseo**. Buenos Aires: Amorrortu.
FOUCAULT, M. (2001). El poder y el sujeto. En: Rabinow, H.L.; Dreyfus, P. **Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica**. (pp. 241-259) . Buenos Aires: Nueva Visión.
FOUCAULT, M. (2002). **Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
FOUCAULT, M. (2002b). **La hermenéutica del sujeto.** México: Fondo de Cultura Económica.
HEIDEGGER, M. (1960). **Sendas perdidas.** Buenos Aires: Losada.
HEIDEGGER, M. (2000). **Nietzsche**. Barcelona: Destino.
KANT, I. (1976). **Crítica de la razón pura**. Buenos Aires: Losada.
KANT, I. (1977). **Crítica de la razón práctica**. Buenos Aires: Losada.
KANT, I. (1951). **Crítica de la razón práctica. Crítica del Juicio: Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. Buenos Aires: El Ateneo.
LOCKE, J. (1969). **Ensayo sobre el gobierno civil**. Madrid: Aguilar.
MATA, M.C. (2002). Comunicación, Ciudadanía y poder. Pistas para pensar su articulación, en: **Diálogos de la Comunicación,** 64: Pág. 64–75.
NIETZSCHE, F. (1956). **Aurora.** Madrid: Aguilar.
NIETZSCHE, F. (1969). **Así habló Zaratustra.** Buenos Aires: Poseidón.
PARDO, J. (1996). El sujeto inevitable. En: Cruz, M. **Tiempo de subjetividad**. (pp. 133-154). Barcelona: Paidós.
REGUILLO CRUZ, R. (2004). La comunicación en la re/construcción de ciudadanías políticas y culturales, en: **Aportes de la comunicación y la cultura**, año X, Nº 10 y 11: 13 - 22.
SARTORI, G. (1998) **Homo Videns.** Madrid: Taurus.
SIBILIA, P. (2005). **El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y nuevas tecnologías**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
TURKLE, S. (1997). **La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet.** Barcelona: Paidós.